

EL TRABAJO COMO EXPRESIÓN DE LIBERTAD
UNA APROXIMACIÓN AL ANÁLISIS MARXISTA
RUBÉN DARÍO ZAPATA YEPES

REVISTA ELECTRÓNICA FORUM
DOCTORAL
NUMERO 4. MAYO-JULIO DE 2011
ISSN: 2027-2146

EL TRABAJO COMO EXPRESIÓN DE LIBERTAD

Una aproximación al análisis marxista

Rubén Darío Zapata Yepes^{1*}

Resumen

El análisis del trabajo en la sociedad burguesa es una de las grandes preocupaciones de Marx en su crítica al capitalismo. Desde esta perspectiva, el trabajo como actividad libre encierra todas las potencialidades transformadoras para el logro de la emancipación humana; sin embargo, las formas históricas en que se ha organizado el trabajo para garantizar la producción han hecho de este más bien un instrumento de sometimiento del trabajador. Por otro lado, en la asimilación del trabajo como una actividad libre y conciente con la praxis humana se vislumbra ésta como la producción conciente de la historia por parte de los hombres en donde el trabajo como despliegue de energía, ingenio e imaginación se orienta a la reproducción y acrecentamiento de la vida. Esto, sin embargo, desde la perspectiva de Marx, demanda la transformación de las estructuras económicas capitalistas y la superación de su lógica que somete toda la actividad humana a la valorización del capital.

Palabras Claves: Trabajo, Postfordismo, Praxis, Productividad, Eficiencia, Alienación, Emancipación.

Abstract

The analysis of working in bourgeois society is a major concern of Marx in his critique of capitalism. From this perspective, working as a free activity self-enclosing all potentially transformed to achieve human emancipation, but historical forms in which work was organized to ensure the production have made this more

¹ Profesor De la Universidad Eafit. Filósofo y Comunicador Social egresado de la Universidad de Antioquia, Economista egresado de la Universidad Nacional de Colombia.

of an instrument of worker's subjugation. On the other hand, the assimilation of the work as a free and conscious human praxis it is seen as the conscious production of the story from where men, their work as deployment of energy, ingenuity and imagination is oriented toward reproduction and growth of life. This, however, from the perspective of Marx, demand the transformation of economic structures and overcoming capitalist logic that put all human activity to raise capital value.

Keywords: Work, postfordism, Praxis, Productivity, Efficiency, Alienation, Emancipation

Introducción

Este escrito está movido por una pregunta que de alguna manera ha estado en la raíz de las grandes preocupaciones en la historia de las ciencias sociales: una indagación sobre las posibilidades reales de que el hombre conquiste su libertad plena. Y en esta indagación el trabajo ocupa un papel central. El trabajo como práctica atraviesa toda la historia de la humanidad y, de alguna manera, su forma de organización social determina las formas concretas de desarrollo de una sociedad determinada.

Tal vez uno de los pensadores que con más empeño ha abordado esta indagación es Karl Marx. Así ha hecho visible en la historia de la humanidad una doble condición contradictoria del trabajo: El trabajo es, según Marx, la actividad vital del ser humano a través de la cual transforma sus propias condiciones de vida y se transforma a sí mismo. Es a través de esta práctica como el ser humano despliega sus potencialidades, desarrollando toda su habilidad, ingenio y creatividad; es decir, el trabajo se convierte en una expresión de la libertad humana. Pero el trabajo es también una praxis histórica; su realización depende directamente de cómo se establezcan las relaciones sociales de producción en una sociedad determinada, o de otra manera, de la forma como se organice socialmente el trabajo para la producción en esta sociedad.

Paradójicamente, las formas de organización del trabajo que se han desarrollado en la historia hasta hoy, en vez de propulsar esa expresión libre del trabajo en función de la realización humana, han sometido el trabajo y al trabajador a los intereses particulares de algunos grupos sociales, frustrando así cualquier aspiración legítima de desarrollo y realización en el trabajo. Por ejemplo, la forma de organización del trabajo en función exclusivamente de la acumulación de riqueza.

Un ejemplo ilustrativo de la lógica capitalista y la manera como somete el trabajo y al trabajador al propósito exclusivo de acumulación de riqueza: Hace más o menos una década, un inglés de apellido Walker descubrió una ecuación matemática para medir el costo en horas de las actividades cotidianas (Citado por Paloma Méndez en El Espectador. Junio 9 de 2002. Pag. 13 A). Es decir, a partir de esa ecuación, se supone, nosotros podremos saber cuánto perdemos si, en vez de dedicarnos a alguna actividad productiva, nos dedicamos al ocio. Dicha fórmula se sintetiza así: $V = (W((100 - t)/100))/C$, donde W es el salario de una persona por hora, t es la tasa impositiva y C es el costo de la vida en determinado lugar.

Poco nos interesa aquí si dicha fórmula puede dar efectivamente cuenta de lo que se propone. Lo que parece realmente preocupante es la lógica con la que está diseñada. En ella se expresa la intención más profunda de la economía capitalista: reducirlo todo a la lógica de mercado; con ello se someten todas las actividades cotidianas a esa evaluación coste beneficio tan apreciada por la economía de mercado. Toda la vida se supedita a la producción de riqueza, las actividades del individuo tienen valor en la medida en que, en vez de un gasto, signifiquen un incremento de su riqueza.

En esa medida se hace evidente el imperio de la ley del valor sobre la vida social moderna, en su único propósito de valorización del capital; se hace evidente también la alienación del hombre que empeña su vida a una fuerza ciega: la acumulación de riqueza, aunque esa acumulación de riqueza responda cada vez

menos a las necesidades vitales del individuo en su ser social. En esta lógica la esfera económica se sobredimensiona como un cáncer y cierra las posibilidades de desarrollo de otras dimensiones de la vida humana, como la dimensión cultural, afectiva y espiritual.

El problema es más grave aún si reconocemos que el concepto de riqueza que ha construido la ciencia económica conserva para los individuos todavía una apariencia mítica que no se devela a simple vista. La riqueza es capital y el capital es una relación social en donde el trabajo pasado acumulado, que es el que se constituye en capital, tiene un poder absoluto sobre el trabajo vivo. El trabajo produce riqueza en la medida en que se constituye en la propiedad privada de otros que no trabajan.

Esa es la riqueza, a cuya producción, circulación y mantenimiento se dedica el trabajo humano. En este contexto, el trabajo es cada vez más un instrumento para la acumulación del capital y una simple posibilidad de supervivencia para los trabajadores, en la cual se empeña precisamente cualquier otra aspiración que no esté en el orden de esta supervivencia. La vida que no es productiva de riqueza, o que de alguna manera no está al servicio de este propósito, o sea el ocio, es un gasto y como tal debe reducirse a su mínimo posible.

La fórmula descubierta por Walker expresa el mayor grado de enajenación pensable del hombre, lo cual ya había descrito Marx en los Manuscritos parisinos que escribió en 1844 (Marx, 1993). Allí afirmaba que, por efecto del trabajo enajenado, el hombre se sentía fuera de sí en el trabajo y sólo fuera del trabajo se sentía en sí, dueño de sí.

Pero aún este resquicio de libertad que le queda al hombre en su "tiempo libre", fuera del trabajo, es llenado por la lógica de mercado. Eso lo hicieron evidente algunos pensadores en la década del sesenta del siglo pasado, entre los que se destaca Guy Debord con La Sociedad del Espectáculo, en donde denuncia cómo el mercado se diseña para capitalizar aún el tiempo libre de los individuos a través de la sociedad de consumo y del espectáculo (Debord. 2002). Es decir, el

tiempo en que el individuo no ofrece su fuerza de trabajo a la máquina de producción capitalista, de todas maneras es el motor de la producción al alimentar la demanda por los espectáculos y todos los bienes de consumo que son lanzados al mercado. Esta es la mejor forma de capitalizar el tiempo libre.

Pero ahora no estamos ante un momento en que deba estimular la demanda, sino más bien restringirla; por eso el individuo debe restringir sus gastos y concentrar todo su tiempo en el incremento de la producción y la riqueza social; eso explica el interés por encontrar una fórmula matemática que exprese cuánto dejamos de ganar (entendido de una vez como pérdida) por el tiempo que no dedicamos al trabajo. También el tiempo libre de los individuos es entonces un tiempo para la producción. Aunque el capitalismo es una sociedad derrochadora por esencia, ahora pide a los individuos que no derrochen su tiempo en el ocio sino que lo pongan al servicio del incremento de la riqueza social, aunque en ello derrochen efectivamente sus vidas, y aunque la riqueza no sea social más que en su producción, mientras la apropiación es cada vez más privada.

El Trabajo: ¿Del lado de la necesidad o de la libertad?

La esperanza marxista de la sociedad futura siempre estuvo cruzada a lo largo de todas sus etapas por una idea fundamental: la emancipación de la vida humana en todos sus aspectos. Y con sus investigaciones económicas Marx comprende que la posibilidad de tal emancipación depende, también, de la reducción de la jornada de trabajo. Así lo expresa en 1848 en Trabajo Asalariado y Capital: “El tiempo es el espacio del desarrollo humano. Un hombre que no tiene a su disposición ningún tiempo libre, cuyo tiempo vital, dejando de lado las interrupciones meramente físicas para el sueño, las comidas, etc., es usurpado a través de su trabajo para el capitalista, es menos que una bestia de carga” (Citado por Schmidt, 1969: 164).

El problema de la libertad humana en Marx está condicionado, pues, por el tiempo libre; en definitiva, el hombre es un ser material cuya realización solo

puede darse en el tiempo y el espacio. Sin embargo, la dicotomía entre el tiempo de trabajo y el tiempo libre o tiempo para el ocio no plantea una diferencia esencial, es propia apenas del modo de producción capitalista y de todos aquellos sistemas que se basan en el trabajo no libre. Es cierto que este problema del tiempo libre no desaparece en una sociedad más racional² (la cual es para Marx una sociedad comunista) en la medida en que en esta sociedad la diferencia entre la esfera vital económica y la esfera extraeconómica persista. Pero dado que el desarrollo de las fuerzas productivas le permite al hombre dedicar una parte cada vez más pequeña de su tiempo al trabajo por la subsistencia, la diferencia entre estas dos esferas pierde parte de su carácter absoluto. Por otro lado, en la sociedad racional se elimina la división que hasta hoy ha imperado en la humanidad entre el trabajo para otros y el “no trabajo” y esto implica que ya en todos los dominios el hombre está activo para sí y no para otros; es decir, la cultura ya no es la contraparte del trabajo material.

Cuando se supera el carácter alienado del trabajo que impera en la sociedad burguesa ya no tiene sentido la idea de Adam Smith de que el trabajo es una maldición y el reposo es lo que se identifica con la libertad (Smith, 1977). Así, inclusive el trabajo que se realiza en el reino de la necesidad para extraer de la naturaleza lo necesario para la reproducción de la vida humana recupera su sentido de autorrealización humana tanto como el trabajo realizado en el reino de la libertad. Lo que ha desaparecido es la distinción entre tiempo libre y tiempo de trabajo en el sentido del trabajo al servicio del capitalista y de la reproducción del capital. Pero en la historia de la humanidad transcurrida hasta ahora, efectivamente, el trabajo ha sido como lo concebía Smith, una maldición.

² No podemos olvidar que, aunque la sociedad capitalista es producto de la modernidad y Marx su más agudo crítico, la filosofía de Marx está inscrita en el proyecto de la modernidad y, por tanto, su apuesta es por un desarrollo pleno de la razón. Aunque ciertamente la razón en Marx guarda diferencias fundamentales con la razón de los ilustrados, que no son del caso considerar aquí. En todo caso la sociedad perfecta para Marx es aquella gobernada plenamente por la racionalidad humana: una sociedad plenamente racional. Esta sociedad la concibe Marx como el comunismo.

El trabajo es para Marx la actividad vital del hombre, aquella que lo diferencia de los demás animales. En este sentido puede y debe ser el trabajo la máxima manifestación de la libertad humana, la actividad a través de la cual realiza todas las posibilidades que se encierran en su propia esencia; Marx es heredero en esto de la tradición humanista que va desde el renacimiento hasta Hegel. En los humanistas del renacimiento aparece ya la idea de que el trabajo es la actividad que diferencia al hombre y que por ella puede erigir su dominio sobre la naturaleza, remontándose así desde el reino de la necesidad hasta el de la libertad. En Hegel, el trabajo no solo expresa el dominio sobre la naturaleza sino sobre sí mismo; es la actividad a través de la cual el hombre se transforma y trasciende a sí mismo (Hegel, 1998).

Sin embargo, el trabajo también puede ser, y de hecho lo es, la actividad a través de la cual el hombre se hace esclavo y frustra todo su potencial humano, negando así su esencia. Todo depende de las condiciones históricas del trabajo y las relaciones sociales que los hombres establecen entre sí en este proceso de trabajo. Esta es efectivamente la aportación de Marx en el análisis del trabajo y en su conexión con la libertad humana.

Marx comprueba que el trabajo en el capitalismo, antes que fuente de emancipación siquiera material, es una fuente de alienación. Esta idea se encuentra ya de una forma plena en los Manuscritos parisinos, donde Marx descubre la enajenación del trabajo en el capitalismo precisamente como la enajenación de la esencia del hombre y de su libertad. Marx parte de un hecho económico actual, a diferencia de la Economía Política³ que se remontaba a una situación supuestamente originaria, en donde la propiedad privada aparece como ley natural y como resultado del trabajo intenso y el carácter ahorrador que los propietarios tuvieron en tiempos remotos. El hecho del que parte Marx es el siguiente:

³ Aquí Marx se refiere a la Economía Política como la ciencia a través de la cual los economistas clásicos sustentan y justifican la propiedad privada y el orden social de la sociedad industrial.

"El obrero es más pobre cuanto más riqueza produce, cuanto más crece su producción en potencia y en volumen. El trabajador se convierte en una mercancía tanto más barata cuanto más mercancías produce. La desvalorización del mundo humano crece en razón directa de la valorización del mundo de las cosas. El trabajo no sólo produce mercancías; se produce también a sí mismo y al obrero como mercancía, y justamente en la proporción en que produce mercancía en general" (Marx, 1993: 109).

Esta enajenación del hombre en su trabajo, producto del proceso de producción capitalista, se desarrolla por lo menos en cuatro niveles:

En la relación del trabajador con su producto, pues el objeto que el obrero produce, en tanto de antemano pertenece a otro, se enfrenta a él como algo extraño, y en tanto este producto se convierte en propiedad privada, es decir en capital en manos del patrón, fortalece también la relación de dominación y explotación, por lo tanto hace más subordinado al trabajador. Mientras más riqueza produce el trabajador más se subordina al capital.

También hay una enajenación o extrañamiento del trabajador con respecto a su propia actividad vital, que es el trabajo mismo; pues si el trabajador se enfrenta a su producto como un objeto extraño es porque la misma actividad del trabajo le es extraña ya. Esta enajenación consiste en primera instancia en que el trabajo es impuesto al trabajador y, por tanto, no pertenece a su ser. El trabajo no se manifiesta como actividad vital sino como esfuerzo y fatiga. En el trabajo enajenado el trabajador no se afirma sino que se niega, no se hace feliz sino desgraciado. Así encuentra Marx que en el trabajo el hombre pierde su libertad, porque éste pertenece a otro, al igual que su producto. El hombre sólo puede sentirse libre fuera del trabajo, en sus funciones animales: comer, dormir, engendrar, etc. Pero en sus funciones vitales como humano, en su trabajo, se siente más bien como un animal.

Igualmente se presenta en el trabajo capitalista un extrañamiento del trabajador consigo mismo, es decir, con su propia esencia como hombre. Y es que la actividad vital del ser humano es el trabajo, con él transforma al mundo y se

transforma a sí mismo, es decir, se construye como sujeto. Según Marx, la actividad vital del hombre, a diferencia de la actividad vital del animal, es consciente, objeto de su voluntad y, por tanto, es una actividad libre. Aunque el animal también produce, sólo puede hacerlo a la medida de sus necesidades físicas. En cambio, el hombre produce libre de esta necesidad. Es más, sólo en la medida en que se halla libre de tal necesidad puede producir verdaderamente. Esta producción en donde el hombre se afirma, libre del reino de la necesidad, es al mismo tiempo la producción de su vida genérica. Pero en el capitalismo, el trabajo se reduce apenas a la actividad para mantener la existencia física. En el trabajo enajenado, lo que el hombre enajena es su propia esencia.

Finalmente, en el trabajo capitalista se enajena también la relación del trabajador con el otro, es decir, su vida social: Marx ha analizado la enajenación como un hecho económico, pero sugiere que en la realidad este concepto de trabajo enajenado sólo se hace evidente en la relación con el otro. Si el producto del trabajo y la actividad misma del trabajo se enfrentan al trabajador como algo extraño es porque pertenecen a otro.

"Sí él (el trabajador), pues, se relaciona con el producto de su trabajo, con su trabajo objetivado, como un objeto poderoso, independiente de él, hostil, extraño, se está relacionando con él de forma que otro hombre independiente de él, poderoso, hostil, extraño a él, es dueño de este objeto. Si él se relaciona con su actividad como una actividad no libre, se está relacionando con ella como con la actividad al servicio de otro, bajo las órdenes, la compulsión y el yugo de otro" (p. 119).

Al desentrañar las características del trabajo enajenado nos encontramos con un hecho sorprendente: La propiedad privada, que los economistas clásicos presuponían como ley natural, se nos muestra más bien como una consecuencia necesaria del trabajo enajenado, de la relación que el trabajador establece con la naturaleza, con los demás y consigo mismo en la producción. Para los clásicos, el trabajo bajo la compulsión de otro se explicaba y justificaba por la existencia de la propiedad privada como ley natural. Es decir, aparecía como natural que el

trabajador que no tenía propiedad tuviera que trabajar para otro a fin de poder subsistir, y que el producto de su trabajo pertenecía previamente al dueño de los medios de producción que lo empleaban. Pero ahora se nos revela una relación opuesta. La propiedad privada es más bien el resultado necesario del trabajo enajenado, pues el trabajo es la esencia subjetiva de la propiedad privada y es a través de la enajenación del trabajo que la apropiación de su producto, implícita ya en la apropiación del trabajo ajeno, se convierte en propiedad privada. Según Marx, sólo en la última parte de su desarrollo se muestra la propiedad privada en una relación recíproca con el trabajo enajenado; es decir, se revela a la vez como consecuencia del trabajo enajenado y medio por el cual el trabajo se enajena⁴.

Marx no rechaza entonces el trabajo como tal, sólo sus formas históricas anteriores, sus formas alienadas. El trabajo en su forma no alienada es por sí mismo una manifestación de la libertad humana, y no su opuesto. Tal como lo expresa Alfred Schmidt, parafraseando a Marx,

“sólo cuando el ‘tiempo inmediato de trabajo cesa de estar en ‘oposición abstracta con el tiempo libre’, se puede llegar a un despliegue universal de las cualidades humanas que se traduzca por su parte en un nuevo estímulo del crecimiento de las fuerzas productivas” (Schmidt, 1969, 166-167)

La autonomía del trabajo y las estrategias postfordistas

Marx no considera el despliegue de las fuerzas productivas como un fin en sí mismo, y es que en todo caso la prueba más clara la tenía ante sus ojos en el

⁴ Es importante, sin embargo, advertir aquí que la categoría de trabajo tal como está desarrollada en los Manuscritos no es una categoría histórica, y por tanto su sentido no se transformaría necesariamente si pasara de un sistema de producción a otro; esta categoría constituye una condición formal de toda la historia. La categoría de “modo de producción” tendrá que esperar para ser desarrollada en La Ideología Alemana. Como hace notar J. A. Giannotti. “En las obras posteriores, Marx situará la relación hombre-naturaleza dentro de un modo determinado de producción, siendo entonces el uno función del otro de una manera muy extrema. Por un lado el trabajo constituye y conserva el modo de producción; del otro, el modo de producción determina las formas válidas del trabajo; ahora bien, en los textos de juventud, el trabajo no está determinado por el modo de producción... Una vez cometido el pecado de alienación, su forma permanece inalterable hasta que el comunismo la destruya radicalmente”. (Giannotti, 1973: 159)

mismo momento en que desarrollaba su investigación: las consecuencias sociales de La Revolución Industrial, que aconteció en Inglaterra entre 1780 y 1850. Según define Eric Hobsbawm en *Las Revoluciones Burguesas*, el estallido de esta Revolución “significa que un día entre 1780 y 1790, y por primera vez en la historia humana, se liberó de sus cadenas al poder productivo de las sociedades humanas, que desde entonces se hicieron capaces de una constante, rápida y hasta el presente ilimitada multiplicación de hombres, bienes y servicios” (Hobsbawm, 1978: 59). El incremento astronómico de la productividad que se llevó a cabo con la Revolución Industrial tenía el potencial para liberar a la humanidad de una buena cantidad de tiempo, que antes destinaba al trabajo para la subsistencia; es decir, pudo haber garantizado más tiempo para el ocio creativo de toda la humanidad y de esta manera contribuir enormemente a la humanización de la vida. Sin embargo, entre las consecuencias sociales de esta Revolución, mencionadas por el mismo Hobsbawm, se desataca el mayor sometimiento del trabajador al capital, esta vez expresado como un sometimiento al ritmo de la máquina y al proceso mecánico, en donde el trabajo mismo se mecaniza y el trabajador se convierte en un simple apéndice de la máquina. También hay que destacar el fenómeno creciente del desempleo, la pauperización del trabajador y por tanto un ensanchamiento profundo de la brecha entre ricos y pobres, condenando cada vez más a la miseria a grandes contingentes de personas, empleadas y desempleadas. Todo ello a pesar de, o más bien gracias a, este incremento enorme de la productividad ocasionado por el desarrollo de las fuerzas productivas.

Esta idea que problematiza la relación entre desarrollo de las fuerzas productivas, organización del trabajo y emancipación, es de vital importancia hoy cuando campea el discurso de la productividad y la eficiencia como máximas que regulan todos los procesos individuales y colectivos en la sociedad moderna. Este tema ha sido desarrollado en los últimos años por pensadores postmarxistas como Anndré Gorz. En su libro *Miserias del Presente, Riqueza de Lo Posible*, Gorz

evidencia algunos procesos de organización contemporánea del trabajo que bajo la divisa del desarrollo de la autonomía y mejores condiciones para el desarrollo del individuo, se ocupa sobre todo de potenciar la productividad de estos individuos al servicio de la empresa (Gorz, 1998). Tal es la filosofía del postfordismo. Este intentaba darle salida a un problema para el cual la organización fordista (profundizadora del taylorismo) del trabajo en las empresas aparecía más bien como un obstáculo: ¿cómo lograr mayores niveles de productividad ante una demanda estancada?

Gorz empieza por explicar de qué manera procedió el fordismo para controlar el trabajo y arrancarle el máximo rendimiento, y como este control en tiempos de estancamiento se convirtió en el principal obstáculo para la productividad.

"La organización y las técnicas puestas en funcionamiento- escribe Gorz, refiriéndose al fordismo y al taylorismo- reflejaban la voluntad del capital de ejercer una dominación total sobre el trabajo, para combatir 'la indolencia', la pereza, la indisciplina y las veleidades de rebelión. La fábrica era el teatro de una guerrilla permanente, donde los obreros especializados desplegaban tesoros de ingenio para sustraer importantes reservas de productividad (muy a menudo de alrededor del 20%) a la vigilancia del personal jerárquico. Todo el encanto y toda la creatividad de los obreros se empleaban en armar nichos ocultos de autonomía" (Gorz, 1998: 38).

La organización fordista del trabajo resaltaba, pues, el carácter contradictorio entre el capital y el trabajo y tenía como pretensión controlar al máximo la fuerza de trabajo a fin de que pudiera obligársele a dar el máximo rendimiento. Este control implicaba cortar cualquier posibilidad de desarrollo de conocimientos en los trabajadores, cortar la imaginación y toda posibilidad de autonomía, pues concebía que esta autonomía siempre se empleaba para fortalecer la oposición al capital y organizar sindicatos.

El fordismo sostenía la creencia que el desarrollo de la autonomía de los individuos en vez de impulsar la productividad del trabajo, la frenaba. Pero, por otro lado, el ejercicio del control, al extremo arbitrario, mantenía siempre al trabajador en confrontación con la empresa, de tal manera que voluntariamente

éste nunca se hubiera exigido al máximo para dar el mayor rendimiento. Y era aquí donde el postfordismo intentaba dar el gran paso. Pues ante una demanda estancada, la única forma de obtener mayores ganancias era reduciendo costos y esto se lograba ante todo incrementando la productividad del trabajo. Contrario a lo que había intentado el fordismo, el postfordismo vio que una forma de lograr el incremento en la productividad del trabajo era impulsando la autonomía de los trabajadores, integrándolos en todos los niveles de la producción.

Para el postfordismo, la autogestión, el ingenio y la creatividad obrera eran recursos que se debían desarrollar y explotar, pues permitían alcanzar un máximo de flexibilidad, productividad y rapidez en los ajustes de la producción a la demanda; al contrario del fordismo y el taylorismo, que los veían como fuente de rebelión y desorden.

Según Gorz, el desarrollo de este proceso abre un interrogante de dos filos. La cuestión es saber si efectivamente el postfordismo propone una posibilidad de liberación del hombre en el trabajo y del trabajo mismo o si más bien lleva la sujeción de los trabajadores al colmo, hasta el punto que tomen por su propia cuenta la función patronal y “el imperativo de la productividad”.

En principio pareciera que el postfordismo imprimiera efectivamente una enorme transformación en las relaciones del trabajador con su trabajo y con el producto de éste, sentando así las bases para la superación del trabajo alienado. Por lo menos las tres condiciones básicas para ello estaban ya realizadas en parte: Primero, en la auto-organización los trabajadores se vuelven sujetos de la cooperación productiva; segundo, este proceso de cooperación vivido por cada trabajador como generador de su desarrollo le permitía desarrollar sus facultades y capacidades que podía poner en acción autónomamente durante el tiempo libre; por último, el trabajo se objetivaba en un producto que cada trabajador reconocía como el sentido y el fin de su actividad.

Pero, según lo muestra Gorz, tal superación del trabajo alienado era mera ilusión. La última condición, sobre todo, presentaba límites insuperables. Y es que

las decisiones de producción y la definición del producto que habría de producirse seguían siendo función exclusiva de los representantes del capital. En última instancia, el fin del trabajo se imponía al trabajador y con ello se le arrebatava el sentido de su actividad productiva. El fin y el sentido continuaban siendo exclusivamente la valorización óptima del capital.

Realmente lo que hizo el postfordismo fue encubrir las relaciones de contradicción entre el trabajo y el capital que dominan siempre el proceso de producción capitalista, cosa que se mostraba con plena evidencia en el fordismo y en el taylorismo. Con este encubrimiento el postfordismo se aseguraba que el trabajador en buena medida identificara sus objetivos con los objetivos de la empresa y estuviera dispuesto a sacrificar su propio tiempo en aras de estos objetivos empresariales.

Pero, siguiendo a Marx, Gorz asegura que sólo la superación de las relaciones de producción capitalistas permitiría realizar ese potencial liberador del trabajo que viene en germen ya en el postfordismo. Y es que, según Gorz, hay ciertos principios que el capital no aplica sino después de precaverse contra el uso autónomo, por parte de los obreros, de las parcelas de poder que el mismo capital les ha concedido. (p. 46). En este sentido, Gorz denuncia que en las empresas que aplicaron los principios postfordistas, tanto en Japón como en Estados Unidos y Europa, se cuidaron primero de no contratar más que jóvenes, sin ningún pasado sindical. En algunas empresas incluso se imprimió en el contrato de trabajo el compromiso de no participar en huelgas ni adherir a algún sindicato. Es decir, no contrataban sino obreros sin identidad de clase, desarraigados incluso de la sociedad global. A cambio ofrecieron a sus jóvenes obreros una 'identidad de empresa' que tiene su origen en la 'cultura de empresa'. Así lo expone Gorz:

En una sociedad en vías de descomposición, en la cual la búsqueda de una identidad y de una integración social se ve constantemente frustrada, el joven obrero puede encontrar en la 'cultura de empresa' y en el 'patriotismo de empresa' que la firma le inculca un sustituto de pertenencia a la sociedad global, un refugio contra el sentimiento de inseguridad. La firma le propone el tipo de seguridad que ofrecen las órdenes monásticas, las sectas, las comunidades de trabajo: le

pide que renuncie a todo- a toda otra forma de pertenencia, a sus intereses e incluso a su vida personal, a su personalidad- para darse en cuerpo y alma a la empresa que, a cambio, le dará una identidad, una pertenencia, un trabajo del que puede estar orgulloso: se convierte en miembro de una 'gran familia'. El lazo con la empresa y el colectivo de trabajo de la empresa se convierte en el único lazo social, absorbe toda la energía, moviliza toda la persona del trabajador y contiene para éste el peligro de la pérdida total de sí en caso de que deje de merecer, por la excelencia indefinidamente creciente de su desempeño, la confianza de la firma, la consideración de sus compañeros de equipo (p. 47).

La empresa postfordista cumple a la vez el papel de un control social reforzado. En el fordismo es evidente la relación antagónica entre la empresa y los trabajadores, y por tanto la necesidad de llegar a acuerdos consensuados. El trabajador no pertenece a la empresa sino que sólo presta un servicio expresamente definido en su contrato de trabajo. El resultado de la producción no involucraba el compromiso subjetivo de los trabajadores; éstos, como sujetos, seguían perteneciéndose a sí mismos, a una clase determinada y a la sociedad. Es decir, todavía podían sustraer a la instrumentalización productiva una parte importante de sus energías. Así pues, los trabajadores aceptan su alienación bajo condiciones, en una esfera circunscripta por la acción y la negociación colectivas y por el derecho de trabajo. Mientras la dinámica conflictiva de la relación de producción fordista se orienta a limitar cada vez más el espacio-tiempo del que el capital puede disponer para la explotación del trabajo y de las modalidades de esta explotación, el postfordismo intenta bloquear esta dinámica e invertirla. (p. 48).

Invocando la divisa de la "competitividad" el postfordismo recupera para la empresa un espacio cada vez mayor del tiempo y de los propósitos del trabajador, plantea que la pertenencia de éste a la empresa debe estar por encima de su pertenencia a la sociedad y a la clase, compra la devoción de la persona y limita su horizonte al de la empresa.

El postfordismo desarrolla todas las capacidades y el ingenio de la persona de una forma instrumentalizada, sólo en función de la productividad en la

empresa. Según Gorz, la subjetividad que se despliega allí es lo contrario de una subjetividad libre, opuesta al “mundo de las cosas”; y es que el mundo de vida del trabajador se circunscribe o queda limitado por el sistema de fines y valores de la empresa. “No queda aquí ningún espacio físico ni psíquico que no sea ocupado por la lógica de la empresa” (Rivelli, citado por Gorz, 1998: 99). El postfordismo retrocede las relaciones del trabajador con el patrón casi a condiciones de esclavitud o peores. Es toda la persona del trabajador la que está sometida a la empresa: su actitud de pensar y actuar, su “existencia genérica”.

El Postfordismo también aprovecha la confirmación de una realidad que ya había sugerido Marx en sus estudios sobre la teoría del valor (especialmente en *El Capital* y en los *Gundrisse* (Elementos Fundamentales para la crítica de la Economía Política, borrador 1857-1858) y que apunta precisamente a las posibilidades objetivas de transformación de la ley del valor como resultado del desarrollo general del conocimiento y la inteligencia. Esta idea se expresa en los *Gundrisse* (Marx, 1975). Allí Marx sostiene que finalmente el desarrollo de las fuerzas productivas está sostenido principalmente por el desarrollo en el nivel del conocimiento, lo que reduce necesariamente el tiempo de trabajo que exige la producción y la reproducción ampliada. Así que el valor hoy, como ya lo vislumbraba Marx en 1857 y el Postfordismo actual, tiene su fuente sobre todo en la inteligencia y la imaginación, en lo inmaterial. Por eso, Marx creía que el tiempo libre, el tiempo para el libre desarrollo del individuo podría ser considerado como capital fijo, porque permitía precisamente desarrollar capacidades creativas, de imaginación, invención, intelección, etc., en una palabra, del conocimiento.

Hoy a ese conocimiento le llaman capital humano, y este capital se puede traducir en un desarrollo casi ilimitado de la productividad. Pero cuando en la producción de los bienes materiales interviene sobre todo la imaginación, la interpretación, el análisis, la síntesis, la comunicación, ya no es posible medir el valor de cambio de sus productos en términos de tiempo de trabajo socialmente necesario, y en general se hace imposible expresar este valor de cambio en

unidades físicas mensurables. Como lo afirma Gorz,

"Trabajador, trabajo y fuerza de trabajo tienden a unificarse en personas que se producen. Y esta producción tiene lugar en los lugares de trabajo, en las escuelas, los cafés, los estadios, los viajes, los teatros, los conciertos, los diarios, los libros, los barrios, los grupos de discusión, en resumen, en todas partes donde los individuos entran en relación y producen el universo de sus relaciones sociales" (p.98).

Pero este desarrollo general del conocimiento, que en buena medida quebranta ya la ley del valor, en tanto este no es plenamente mensurable, puede ser aprovechado, como de hecho viene siendo, para el fortalecimiento del capitalismo. Por ejemplo, las empresas más avanzadas implementan la formación continua de su personal como una parte integrante del trabajo remunerado. Pero en esta política se subordina el derecho a la formación y su contenido a los intereses de la empresa. La autonomía que desarrolla en los individuos es meramente funcional, controlada y sometida. Por tanto, la ley del valor sigue manteniendo su vigencia, en tanto el imperativo sigue siendo la valorización del capital de la empresa, por encima de la realización humana de sus trabajadores. Aunque esta es ya una ley del valor transformada, siguen siendo los imperativos de la producción material y de los factores económicos los que gobiernan la vida cotidiana.

Desde la perspectiva marxista, en cambio, para que el trabajo sea efectivamente un espacio de realización humana, el desarrollo de los conocimientos, de la imaginación, de la cultura, etc, que puede ser resultado ante todo del tiempo libre, tiene que trascender su función productiva (económica) y convertirse en un fin en sí mismo, como autonomía moral, política, cultural y existencial. Según la teoría de Marx en este respecto, la autonomía del trabajador, su desarrollo intelectual e imaginativo no es tal en realidad si se hace depender de las necesidades de la empresa. Para que tal autonomía fuera posible se haría necesario que el incremento de la productividad que conlleva este desarrollo fuera la base para liberar tiempo para el hombre y no solo para incrementar las

ganancias de la empresa.

El ahorro de tiempo de trabajo tiene que contribuir a la transformación del hombre. La autonomía del individuo, el desarrollo de su creatividad, de su capacidad transformadora en el trabajo no es un mero instrumento para el incremento de la productividad sino que es un fin en sí mismo, en el que se expresa la libertad del hombre. El trabajo autónomo y libre es la realización de la actividad vital del hombre en la que se expresa su ser genérico, la productividad es apenas una consecuencia secundaria.

Comentarios Finales: Más Allá de la ley del valor

Cuando hablamos del trabajo como actividad vital del hombre y máxima expresión de su libertad, nos estamos moviendo en un plano que trasciende el económico. En este sentido el trabajo productivo cobra otras significaciones al igual que la riqueza. Ésta no podemos entenderla más como capital, y por tanto el trabajo productivo deja de ser sólo aquel que produce capital. Cuando entendemos el trabajo como actividad vital del hombre, en donde éste se realiza y se encuentra en su ser genérico, tenemos que asumir el trabajo productivo como aquel que recrea la vida. En este sentido, el trabajo productivo es la afirmación del hombre como ser genérico, la realización de su propia esencia humana.

En el plano de la realización de la esencia humana mediante el trabajo ya no podemos encontrar la diferencia entre trabajo productivo y trabajo improductivo, que por lo demás es propia del modo de producción capitalista. La diferencia que encontramos ahora es entre trabajo libre y trabajo no libre. El trabajo es libre en tanto no es sólo un medio para la satisfacción de una necesidad: el trabajo enajenado responde sólo a la necesidad de mantener la existencia física; pero en tanto el trabajo es libre, siempre es productivo, productivo de vida. La real riqueza que produce el trabajo humano es la afirmación del trabajador como ser genérico, que transforma su propio mundo, trascendiendo las medidas de la necesidad física, e impone a estas transformaciones incluso las medidas del arte.

El trabajo libre en Marx podríamos aproximarle a su concepto de praxis. Esta es una de las aportaciones más genuinas de Marx a la filosofía y tiene el sentido de una actividad vital que combina la teoría y la práctica, el conocimiento de la realidad y su transformación, no es otra cosa que el trabajo como actividad vital, la vida productiva misma. Como decíamos arriba, es el trabajo que en vez de capital produce y transforma la vida continuamente.

Por eso la filosofía de la praxis es la premisa de la concepción de la historia en Marx. Según Marx, la doctrina materialista que hace de los hombres sólo el resultado de las circunstancias y de la educación olvida que precisamente las circunstancias son transformadas por los hombres y que el mismo educador es, en el proceso de educar, educado. Tal como lo expresa Rodolfo Mondolfo (1969), esta coincidencia de la modificación de las circunstancias con la autotransformación del hombre sólo puede ser comprendido como esa *praxis* que se subvierte, es decir, *praxis* revolucionaria.

Podría, sin embargo, pensarse que la *práxis* en Marx, al concebirse como actividad subjetiva que obra sobre el objeto, es un simple pragmatismo. Pero ello no es posible cuando comprendemos que esta *praxis* es de naturaleza social, aún en el mismo individuo. Y es que en realidad, como lo concibe Marx, el ser humano es el conjunto de las relaciones sociales. Eso implica que toda la vida social es en esencia *práctica*, y que se transforma constantemente con la misma *praxis* social. De esta manera, sujeto y objeto no existen más que como términos de una relación necesariamente recíproca, su realidad sólo se encuentra en la *práxis*. Su oposición es sólo la condición dialéctica en sus procesos de desarrollo, en sus vidas. Como dice Mondolfo, el sujeto es actividad que se afirma en la actividad humana subjetiva, mediante la que transforma el objeto y con esto se va transformando a sí mismo. Y Mondolfo agrega:

El hombre es un ser social; el individuo concreto no existe sino en la relación de asociación, que constituye su misma esencia humana. Pero si hombre y sociedad son términos recíprocos, no menos que sujeto y objeto, la *praxis* es la realidad de la vida social no menos que de la existencia del sujeto. Por consiguiente toda determinada forma social no es más que un

momento, en el proceso dialéctico de la *praxis*, el cual, por la contradicción en que entra consigo mismo, origina el desarrollo. Y los hombres, mientras en cierto aspecto son producto del ambiente social, son también, por la inversión de la *praxis*, sus productores, que generan las variaciones; y el desenvolverse del mundo, al significar un desarrollo de su oposición consigo mismo, nos impone la tarea de cambiarlo; y la interpretación de la sociedad *burguesa*, esto es, la comprensión de su contradicción, suscita la tendencia revolucionaria hacia la sociedad *humana*" (p. 20).

De este modo, en la dinámica de la historia, que se desarrolla bajo el impulso de la necesidad (que es en esencia necesidad social, surgida del interior de la sociedad y el sujeto), Marx encuentra una necesidad fundamental entre todas: la necesidad económica. Pero esta es siempre una necesidad del hombre, no separada ni independiente de él; la economía es y no puede ser más que obra humana, al igual que la religión, tal como en su momento lo denunciaba Feuerbach. Por eso Marx ataca la economía clásica que pretende convertir las categorías económicas en eternas e inmutables, dominadoras inflexibles del hombre. Marx ve en la economía un proceso histórico, que al igual que la religión es obra del hombre; pero que, también igual que la religión, al ser separada e independizada de él, se inmoviliza y se convierte en mito, como categoría eterna. Sólo cuando la economía esté unida con el hombre, es decir, con la humanización de las relaciones económicas, esta entrará en el orden del devenir histórico.

La superación del fetichismo- que es también la superación de la enajenación del hombre en su trabajo- es en buena medida la conquista de la *praxis* como actividad humana libre; es decir, la conquista del trabajo como actividad vital del hombre. Ésta, como actividad vital, es consciente; lo que significa sobre todo que el hombre es consciente de que su actividad está ligada a las condiciones reales, que estas condiciones determinan en buena medida las posibilidades y la dirección de su acción, pero que a la vez esta acción modifica también las condiciones. De esta manera la *praxis* es la actividad a través de la cual el hombre transforma el mundo (las condiciones de su existencia) y con él se transforma a sí mismo, en un proceso permanente.

Todavía queda un paso ulterior en el desarrollo de la concepción histórica de Marx a partir de su filosofía de la *praxis*. Marx descubre que las relaciones jurídicas y las formas del Estado no tienen explicación en sí mismas sino que sus raíces se hunden en las condiciones materiales de vida. Por eso concluye que la anatomía de la sociedad burguesa debe buscarse en la economía política; esta es la explicación de que en su etapa madura Marx se haya concentrado en desentrañar las relaciones económicas que sostenía (y aún sostiene) la sociedad burguesa en el modo de producción capitalista. Y ello está completamente acorde con su concepción de la *praxis*: la relación entre el hombre y la realidad se funda en la acción recíproca y esta misma reciprocidad se establece entre el obrar y el conocer. Para obrar es necesario conocer la realidad, es decir, tener una conciencia histórico-crítica del mundo, pero a la vez esta conciencia sólo se adquiere mediante la acción del hombre sobre el mundo, sobre la realidad.

Es necesario interpretar para cambiar, pero igualmente se hace necesario cambiar para interpretar. Esto es lo que implica la subversión de la *práxis* que en primer momento va del sujeto al objeto, pero que en un segundo momento se invierte. El sujeto modifica la realidad y en la misma acción es modificado por ella. Por eso para interpretar el mundo es necesario querer cambiarlo, pues sólo quien quiere participar en esta doble transformación no puede renegar del pasado, ya que en buena medida implica la conciencia de sí mismo y de su acción, y, por lo demás, proyecta en el futuro el desarrollo del presente. Sólo por este medio puede aprehender la fuerza creadora de la misma historia transcurrida. La realidad del mundo humano está en la historia y por eso una conciencia plena de esta realidad tiene que ser una conciencia histórica.

Sólo ahora, después de haber desarrollado este concepto de la *praxis* en Marx, podemos entender plenamente las afirmaciones que se anunciaban en los Manuscritos acerca del trabajo cuando ha superado su forma enajenada. Sólo así tiene pleno sentido, al asimilar el concepto de trabajo con el de la *práxis* social, que la producción en donde el hombre se afirma es precisamente la producción de

su vida genérica. Mediante la *praxis*, que es el trabajo libre y autónomo, el hombre descubre, transforma y reproduce la naturaleza entera, es decir la realidad, y con ello se transforma a sí mismo, se produce a sí mismo. Por eso el trabajo es la actividad vital y por tanto esencial del hombre.

Bibliografía

- Giannotti, J.A. (1973). *Orígenes de la Dialéctica del Trabajo*. Madrid: Alberto Corazón Editores. 287p.
- Gorz, A. (1998). *Miserias del Presente, Riqueza de lo Posible*. Buenos Aires: Piados. 155p.
- Hegel, G. (2003). *Escritos de Juventud*. México: Fondo de Cultura Económica. 436p.
- Hobsbawm, E.J. (1978). *Las revoluciones burguesas*. 01. ED. España: Guadarrama. 572p.
- Marx, K. (1981). *El Capital*. Tomo I. México: Fondo de Cultura Económica. 769p.
- (1975). *Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía Política* (borrador 1857-1858). Tomo I. Buenos Aires: Siglo XXI Editores. 4ª Edición. 500p.
- (2003). *Manuscritos*. Madrid: Alianza Editorial. 249p.
- (1974). *Teorías de la Plusvalía*. Tomo I. Madrid: Alberto Corazón Editores. 569p.
- Marx, K. y Engels, F. (1975). *La Ideología Alemana*. Bogotá: Ediciones Arca de Noe. 648p.
- Mondolfo, R. (1969). *Marx y Marxismo: Estudios Histórico-Críticos*. México: Fondo de Cultura Económica. 246p.
- Schmidt, A. (1969). *El concepto de Naturaleza en Marx*. Madrid: Siglo XXI Editores. Segunda Edición. 244p.
- Smith, A. (1979). *Investigación sobre la Naturaleza y Causas de la Riqueza de las Naciones*. México: Fondo de Cultura Económica. 917p.